الفصل الخامس

التأسيسُ للفتنة

لم يَكَدِ العنفُ يبارحُ السياسةَ في التاريخ العربي المعاصر. تَلَازَمَا طويلاً حتى كادتِ السياسةُ لا تُعْرَفُ إلا به أو بما هي عنفٌ. ومردُّ ذلك أنها ما قامت في الحياة العربية المعاصرة على القواعد التي عليها تقوم في المجتمعات الحديثة، وما تأسَّسَت على أخلاقيَّةٍ تنافسيَّةٍ سِلْميَّة. عرفنا أنواع التسلُّط السياسيِّ كافة في الأنظمة التي تعاقبت على حكم البلاد العربية منذ الاستقلال؛ وعرفنا في مقابلها، وبموازاتها، أنواع حركات العنف السياسيِّ كافة منذ عشرينيات القرن الماضي. ولكنَّا ما عرفنا حياةً سياسية مستقرة وخالية من العنف إلّا لماماً! الذين وصلوا إلى السلطة، منذ نهاية الحقبة «الليبرالية» وصلوها بالعنف (الانقلاب العسكري). والذين احتفظوا بها، فعلوا ذلك بالعنف. أما الذين ناصبوهم العداء والاعتراض وتطلعوا إلى إسقاطهم، فامتشقوا أفكار العنف وأحياناً أدواته.

تلك حقبةٌ من الصراع قابلة للوصف والتحليل بمفردات السياسة حتى وإن كانتِ السياسةُ فيها ضامرةً أو ملتبسةَ الملامح. أما اليوم، فنشهد فصولاً أخرى من الصراع تتحوَّل فيها خريطة القوى والمعارك والمتاريس والمفردات. لم يَعُدِ الصراعُ صراعاً بين السلطة والمجتمع (أو من يدَّعي النطق باسم المجتمع)، أو صراعاً داخل المجتمع السياسي بين قواه المختلفة، أصبح صراعاً داخل المجتمع الوطني برمَّته: بين الأهل والأهل. توسَّعت ساحتُهُ فشملتِ الأحياءَ والحارات والنفوس! إنها الفتنة: الحرب التي لا تنتهي إلا بعد أن ينتهي ما بين الناس من روابطَ تَجْمَعُهُم على هويةٍ عليا تعلو على القرابة والحِلف (بالمعنى

القبلي القديم) والعصبية والجوار. الفتنة هي اليوم الإسم الحركي للسياسة بعد أن انْحَطَّ معناها وانهار مَبْناها. ولها في ديار العرب والمسلمين تاريخ.

أولاً: في ابتداء الفتنة

الفتنة مصطلحٌ إسلاميّ نَحَتَهُ الفقهاء والأخباريون والمؤرخون لوصف حالة ـ أو حالات ـ تاريخية وَقَعَ فيها الانشقاق داخل جماعة المسلمين وتفاعلتْ وقائِعُهُ ومعطياتُه فقادت إلى الاقتتال الداخليّ. من المسلَّم به أن المصطلح لم يكن مستحدثاً حين استُعمل لوصف ما جرى من وقائع، وإنما عرفه المسلمون طويلاً لوروده في غير ما آيةٍ من القرآن الكريم[1]. غير أن استدعاءَهُ في ظروفٍ خاصة عاشتها الجماعة الإسلامية أعاد تضمينَه بمعانٍ مستحدثة هي من صميم تجربة الانقسام والانشقاق والاقتتال. فإذا كان معنى الفتنة القرآني عامّاً، ولا يشير إلّا إلى سوابق أممٍ أخرى لم تُدْرَكْ (سوابقُها) بالمعاينة وإنما بالخَبَر عنها (وهو ما يعني خُلُوّ وعي المسلمين من مثالٍ واقعيّ يقاسُ عليه لفظُ الفتنة)، فإن المسلمين ما لبثوا أن أطلقوا لفظ الفتنة توصيفاً لِمَا وَقَعَ لهم من انقسامٍ ومواجهات بمناسبة التمرد على سلطان الخليفة عثمان واغتياله. ومن ذلك الحِين، اقترن معنى الفتنة بإسقاط وحدة الجماعة الداخلية وإشعال فتيل الحرب الداخلية فيها.

استُعملت بالموازاة مفرداتٌ أخرى لوصف ما جرى من استنفارٍ في الأمصار ضدّ الخليفة، ومن حصارٍ له في داره، ومن اقتحامٍ ثم مَقْتَلٍ، ومن تسيُّبٍ في المدينة قبل بيعة علي، من قبيل **التمرُّد والثورة**؛ ثُم زيدَ علَيها لفظ **الخروج** بعد التحكيم، عقب وقعة صفّين، وما نَجَم عنه من انشقاق في صفوف الإمام علي؛ وما لبث الفقه الإسلامي أن أدخل مفردات أخرى لتعيين أنماطٍ من التمرّد على سلطان الدولة والجماعة ـ كما تَدُلّنا على ذلك أحكام البُغاة ـ غير

---

(١) مثلاً: القرآن الكريم: **﴿وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشدّ من القتل﴾** **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله...﴾** «سورة البقرة،» الآيتان ١٩١ و١٩٣ على التوالي؛ **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة﴾** «سورة آل عمران،» الآية ٧؛ **﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾** «سورة الأنفال،» الآية ٢٥؛ **﴿لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلّبوا لك الأمور حتى جاء الحق﴾** «سورة التوبة،» الآية ٤٨؛ **﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس﴾** «سورة الإسراء،» الآية ٦٠؛ **﴿إنّا جعلناها فتنة للظالمين﴾** «سورة الصافات،» الآية ٦٣، و**﴿بل هي فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾** «سورة الزّمر،» الآية ٤٩.

أن اصطلاح الفتنة كان أبْقَى وأظهر في تآليف القُدَامى، وقام حوله تراث كبير من النصوص التعريفية والتأصيلية. والأهم أنَّ معانيه تكرَّستْ في المخيال الجمعيّ للمسلمين بوصفه رديفاً لما يُفْقِد الجماعةَ كيانَها، أي وجودها كجماعة.

ما الذي فَرَضَ أن يكون مفهوم الفتنة أَظْهَرَ في الاستعمال الإسلامي من مفاهيم أخرى تتقاطع معه في المعنى، حدّاً ما من التقاطع، مثل الثورة والعصيان والتمرُّد والخروج والمعصية وسوى ذلك من المتشابهات؟ هل هو اصطلاح ديني، سياسي؟

من النافل القول إن البحث في هذه الأسئلة يقتضي مقاماً آخر غير هذا الذي نحن فيه[٢]. غير أن بعض التمييز بين تلك الاصطلاحات سيكون ضرورياً من أجل جلاء معنى الفتنة وحصره دون تداخله مع غيره ممّا قد يكون بينهما من شُبْهَةِ اشتراك. وهو ضروري أيضاً لفهم الأسباب التي فرضت هيمنة هذا المفهوم في رؤية القدماء ـ والمحدثين ـ لحوادث وظواهر في تاريخ المجتمع الإسلاميّ، والأسباب التي قضت بأن يكتسب لفظ الفتنة في الأذهان تلك المعاني المختلفة التي تبعث على الشعور بالنفور والرّفض لدى الجماعة أو لدى المؤمنين بفكرة الجماعة في تاريخ الإسلام: قديماً وحديثاً.

ربَّما تَدَاخَل معنى الفتنة مع معنى الثورة، أو مع معنى التمرُّد والعصيان، من حيث هي جميعاً تُرَادِفُ معنى نقض النظام والخروج عليه و ـ بالتالي ـ وضعه في حال تأزُّم. غير أن الجامع بينها في الدلالة العامة ليس يهْدِر ما بينها من فروق وتمايُزات. فقد تكون ثورةٌ ـ أو تمرُّدٌ ـ مبدأ فتنةٍ والمقدّمةَ التاريخية والسياسيةَ لها. ولكن، ما كلُّ ثورةٍ فتنة، وما كلّ فتنةٍ ثورة سياسية إلّا متى عَنَتِ الثورةُ السياسيةُ نقضاً لنظامِ الجماعةِ السياسية برمَّته لا لصعيد السلطةِ فيه فحسب. حدث ـ مثلاً ـ أن الفتنةَ في تاريخ الإسلام المبكّر بدأت بثورة: الثورة على سلطان الخليفة عثمان بن عفان، على سياساته التي صنعت جمهوراً عريضاً من المعارضين يمتد من مصر إلى المدينة مروراً بالكوفة والبصرة، ومن القرّاء إلى الصحابة. غير أن هذه الثورة ـ وهي سياسية ـ كان يمكن أن تظل ثورة، أي أن تظلَّ فعلاً سياسيّاً محصوراً في نطاق معالجةِ حالٍ من الخلل في السلطة

---

(٢) ذلك ما نشتغل عليه في الجزء الثاني من كتابنا: **تكوين المجال السياسي الإسلامي**. وكان قد صدر الجزء الأول تحت عنوان: **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

(= الخلافة) على ما بَدَا ذلك للثوار الزاحفين على مركز الدولة (= المدينة) من الأمصار. غير أنها ـ بعد مقتل الخليفة مباشرة ـ خرجت عن نطاق كونها محضَ ثورة لتصيرَ فتنة، أي لتُوَلِّدَ حالاً من الانشقاق الداخلي في صفوف الجماعة الإسلامية لا سابقَ لها منذ تكوُّن هذه الجماعة كجماعة اعتقادية وكجماعة سياسية، ثم لكي تنتج تلك الحالُ من الانشقاق مسلسلاً متَّصلاً من الحروب الداخلية (الجَمل، صفّين، النهروان، وصولاً إلى مذبحة كربلاء).

يمكن للمرء أن يستشهد ـ على سبيل التمييز بين الفتنة والثورة أو التمرُّد أو العصيان ـ بسوابق عديدة في تاريخ الإسلام شهدنا فيها أشكالاً مختلفة من الانتفاض المسلّح على السلطة (من مجموعات خارجة عليها) من دون أن يُفْضي ذلك إلى إشعال فتنة داخلية. ومن البَيِّن أن السبب في عدم صيرورة تلك الثورات والتمرُّدات إلى فتن ليس فشلها في بلوغ ما رامَتْهُ من مقاصد وأهداف سياسية، أو نجاح السلطة في إخمادها أو في إجهاض أهدافها، وإنما في طبيعتها كفاعلية سياسية لا تحمل في جوفها بالضرورة إمكان تلك الصيرورة إلى فتن. لا تتحوَّل الثورةُ إلى فتنة إلّا متى فاضَتْ عن نطاقها السياسيّ الحصري (= تغيير السلطة السياسية) فأحدثتْ استقطابا اجتماعيّاً داخليّاً تتفاعَلُ معطياتُه وحوادثُهُ إلى حين يترجمُ نفسَه في صورة اقتتالٍ أهلي: وهو عيْنُ ما حَصَل تاريخياً في تجارب الفتنة.

لا ينبغي أن يُفْهَم من ذلك أن الثورة ظاهرة سياسية والفتنة ظاهرة دينية. وللدقة إذا كان يمكن حسبان الثورة ظاهرةً سياسية ـ وإنها لكذلك ـ فلا يجوز حسبان الفتنة حالةً دينية لأن اعتبارها كذلك يُرَادِفُ بينها وبين **المعصية** بما يتضمنه معناها من حمولة دينية. وقد يصحّ النظر إلى الفتنة كمعصية لاشتراكهما في معنى الخروج عن التعاليم وعن المشهور من أحكام الدين الداعي إلى التزام الطاعة لِلّه وللنصّ ولِ «أولي الأمر»، لكنه تقاطُعٌ عارض ينتهي عند حدود الافتراق بين مجالِ الدينيّ ومجالِ السياسيّ. وعليه، فالفتنة ـ كالثورة والعصيان والتمرُّد ـ **ظاهرة سياسية** في المقام الأول، **لكنها أشمل** منها، لأنها لا تتعلق بالمجال الحَصْريّ للسياسة (أي الدولة والسلطة)، وإنما بمجال الاجتماع السياسي العام: مجال الأمة والجماعة (= الجماعة السياسية). الثورة حالة من حالات التمرد والخروج على النظام السياسي. وهي ـ لذلك ـ قد تجد من يناصرها بمقدار ما تجد مَن تُحَيِّدُه تحييداً في معركتها. أما الفتنة، **فخروجٌ على وحدة الجماعة والأمة** وتماسكها وإعمالٌ للتقسيم في كيانها. وهي ـ لذلك

السبب ـ لا تُحَيِّد أحداً ولا توفِّرهُ في معركتها. في الثورة ثمة صراع سياسيّ أو مسلّح بين حاكمين ومحكومين. **في الفتنة، يجري الصراع بين المحكومين أنفسِهم. الثورة تمزق الدولة والسلطة؛ أما الفتنة، فتمزق الأمة والجماعة.**

في لغة اليوم، لا يمكن ترجمة لفظ الفتنة إلا بلفظ الحرب الأهلية. ليس عملاً بسنَّة التقليد الاستشراقي في وصفها؛ وليس لأن منسوب الدينيّ تراجَعَ في حروب اليوم الداخلية؛ بل لأن الفتنة كانت بهذا المعنى منذ ابتدأت.

ثانياً: جدلية السلطة والجماعة

تقوم شواهد كثيرة من تاريخ الإسلام المبكّر على أن التطابق لم يكن حاصلاً تماماً بين فكرة الدولة وفكرة الجماعة المؤمنة في الوعي الإسلامي العام (أو الجمْعيّ)، على الرغم من أن الدعوة قادت إلى دولة، وأن المشروع النبويّ ذهب بالجماعة الدينية إلى حيث صارت **جماعة سياسية**[٣]: على ما تشهد بذلك تجربة المسلمين في المدينة غِبَّ الهجرة إليها وإقامة كيانهم السياسي فيها. والشواهد عينُها تقول ـ استطراداً ـ إن شكلاً من الانفصال بين الدولة والجماعة حَصَل في وعي عوام الداخلين في سلك الإسلام لأسبابٍ شتى قد يكون منها حداثة عهد عرب الحجاز والجزيرة بالسلطة المركزية. ربما أمكن القول إن مثل ذلك التماهي بين الدينيّ والسياسيّ، بين الدعوة والدولة، بين السلطة والجماعة، كان ممَّا تُسلِّم به نخبةٌ من الصحابة (= الطبقة السياسية)، أو ممّا تقرَّرَ ـ وربما رَسَخَ في ثقافة المجال الحجازي. . . والمديني خاصة ـ بسبب المعاينة المباشرة للصلة بين الدعوة وبين الدولة والجماعة. غير أن ذلك ما كان ممّا وَطَنَ في نفوس الأعراب أو الأطراف البعيدة عن المركز الديني.

أوَّلُ تلك الشواهد على امتناع التطابُق ذاك وأكبرُها في العهد الإسلاميّ الأوَّل ما عُرِف بظاهرة الردّة. فما أنِ انتشر خبر وفاة النبي (ﷺ) خارج المدينة حتى انطلقت حركة الانفصال عن المدينة ومرجعيتها. لقد سال مداد كثير في تفسير هذه الحالة التي نشأت في الجزيرة العربية بعد خبر الوفاة وتولّي أبي بكر منصب الخلافة، وما إذا كانت تعبيراً عن ردّة دينية عن الإسلام وتعاليمه أم مجرَّد تمرُّدٍ على سلطانٍ سياسيّ لم يكن معزولاً ـ في وعي مَن تمرَّدوا ـ عن

---

(٣) انظر تحليل عبد الإله بلقزيز لتكوُّن الجماعة السياسية الإسلامية الأولى في: تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة.

شخص النبي ولم يكن ممكناً (= لهم) أن يتصوَّروهُ في غيره من البشر، حتى وإن كان ذلك الغيرُ من أقرب الناس (والصحابة) إليه. وإذا كان قد ترجَّح القول بأن الحركةَ ردّةٌ دينية لسببيْن على الأقل (لتزامنها مع حركات التنبُّو أو ادّعاء النبوة مع العنْسي وطليحة وسَجَاح. . . ولانتصار تفسير أبي بكر الصدّيق الجامع بين فعل الامتناع عن أداء الزكاة وبين إسقاط ركن من أركان الإسلام)، فإن ممَّا ينبغي عدم إهماله أن الردّة كانت أوسع نطاقاً من حركات ادعاء النبوة[٤]، وأنه لن يكون مناسباً لأي تحليلٍ موضوعيٍّ لحوادث تلك «النازلة» مماهاةُ الردّة مع التنبّؤ لأن أسبابها مختلفة.

ليس هذا المقام مجالاً للحديث في موضوع تلك الصلة، ولا للتفكير في الأسئلة التي شغلت الصحابة آنئذ وهم يحاولون تفسير الواقعة والردّ عليها؛ لكن الذي لسنا نشك فيه أن السياسة الحازمة (والحاسمة) التي نهجها أبو بكر الصدّيق في مواجهة «المرتدين» هي ـ بالذات ـ نقيض ما فهموه من علاقةٍ في الإسلام بين الدولة (والجماعة) وبين الدين. كان وعيُهم يستبطن نوعاً من الانفصال بينهما فيحسب الانتماء إلى الجماعة الدينية (= المسلمين) غير مرادفٍ للانتماء إلى الجماعة السياسية وللولاء لسلطان الدولة والخليفة. أما الخليفة الأول، فما ارتضى تمييزاً بين الانتماءين والولاءين. لعلهم لم يقصدوا إعلان خروجهم عن الإسلام كعقيدة ـ بدليل أنهم طلبوا إعفاءَهم من دفع الصدقة ـ بقدر ما ابتغوا عصيان الدولة في أمرِ «ضريبَةٍ» مفروضة عليهم من دون سواهم (لم يسقطوا الشهادتين ـ إلّا في حالة المتنبئين وأتباعهم ـ ولم يعلنوا إسقاط التكاليف الأخرى)؛ وكان هذا ممّا عَدَّهُ الخليفة تمرُّداً مزدوجاً على الدين والدولة لأنه لا انفصال بينهما عنده.

لا وجود للجماعة المؤمنة خارج الدولة، أي لا وجود لها إلّا كجماعة سياسية. ذلك كان الدرس المستفاد من تجربة الصِّدام الأول في تاريخ الإسلام بين المدينة ـ الموحَّدَة خلف الخليفة ـ وبين «المرتدين». غير أن هذا الدرس ما كان يكفي كي يصبح نافذاً ويَسْتَبْطِنَهُ المسلمون. ظل الشعور بالانفصال، أو بعدم التطابق، سارياً في مخيال الكثيرين وذلك ما يفسّر حوادث عدَّة في العهد الإسلامي الأول: منها الفتنة التي حصلت بين المسلمين إبَّان الخلافة الثالثة.

---

(٤) للتفصيل، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ٦ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، وغيره من المصادر.

في المقابل، ظلت فكرة التماهي والتلازم بين الجماعة والدولة حاضرة في أذهان من صَحبُوا النبي (ﷺ) وشَهِدُوا المشاهد وشاركوا معه في بناء الدولة والجماعة، وعاينوا امتحانهما معاً (أي الدولة والجماعة) بمناسبة التمرد الذي جرى عليهما واصْطُلح عليه تاريخيّاً بالرّدَّة. لَعَلَّ فارقاً وحيداً بين أمسِ المسلمين في عهدهم النبويّ ويومهم في عهد الفتنة يمكن أن يُعْتَبَر في هذا الباب، هو أن بعضاً من الصحابة استَسْهَل أَمْرَ التمييز بين الدولة والجماعة المؤمنة، فَخَالَ أن في الوُسْع إبداءَ الاعتراضِ على سياسات الخليفة ـ والتحريض ضدّه ـ من دون المساس بوحدة الجماعة. وكان ذلك ـ مثلاً ـ حال طلحة بن عبيد الله والزبير ابن العوام من الثورة على الخليفة عثمان بن عفان، وإلى حدٍّ ما حال عمّار بن ياسر (أمّا العثمانية، فأضافوا عليّاً بن أبي طالب إلى زُمرة المحرِّضةِ على الخليفة: وهو ما لا تثبته المصادر التاريخية الموثوقة).

تُقِيمُ الفتنةُ[5]، ووقائعُ الثورة على الخليفة عثمان، دليلاً على أن فكرة الانفصال بين الدولة والجماعة لم تبرح وعي المسلمين على الرغم من تجربة إخمادها في عهد الخليفة الصِّدِّيق وإخماد قوّتها الحاملة («الرّدّة») بالعنف المسلّح وبإعادة نشر تعاليم الإسلام في الجزيرة العربية. فالذين تداعوا إلى التجمُّع في الأمصار والزَّحف إلى المدينة (مركز الخلافة) للضغط على الخليفة عثمان، ثم لم يلبث ضغطهم أن تحوَّل إلى ثورةٍ تُطَالِبُه بأن يخلعَ نفسه، فإلى حصارٍ قاتلٍ له في داره عَزَلَهُ عن العالم الخارجي ومَنَعَ عنه الطعام والماء. . . ، هؤلاء الثوار ليسوا يُشْبِهُون المرتدّين، ولا يمكن التشكيك في إسلامهم كالأوَّلين (على فرض أنه يجوز التشكيك في هؤلاء). بل إن نواة الثوار التأسيسية (= جماعة «القُرَّاء») تَحْسَبُ نفسَها الناطقَ الصحيح باسم الدين. وهُمَ ـ لذلك السبب ـ ما كانوا يتصوَّرون أن الثورة على الخليفة (رمز الدولة وعنوانها) تُرَادِفُ شقَّ وحدةِ الجماعة المؤمنة أو المساس بها، فَهُمَا معاً (الجماعة والدولة) كيانان منفصلان في الواقع وفي مجريات السياسة وإن كانا مرتبطيْن من وجهة الشرع وواجباته. وحين كَبُرَ حجمُهُم في الكوفة ـ في عهد عليّ ـ وباتوا له خصوماً بعد التحكيم، ما حَسِبُوا خروجهم على سلطانه بِمُؤَثّرٍ على وحدة المسلمين، فالانفصال عندهم قائمٌ حُكْماً بين الجماعة (والشريعة)

---

(٥) من أعمق الدراسات المميزة لتجربة الفتنة دراسة هشام جعيط لها. انظر: Hichem Djaït, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1989).

وبين الدولة (الإمامة). بل هو لا يلتغي أصلاً ـ فيتحقَّق التطابقُ بالتالي ـ إلّا متى سَرَتْ في السياسة قاعدتُهم التي تقضي بأن «لا حكم إلّا للّه».

كانت تجربة الانشقاق والفتنة قاسية في تاريخ المسلمين. وهي أماطتِ اللثامَ عَنِ غير حقيقةٍ من حقائق اجتماعهم السياسي وأوَّلها ـ وربّما أهمّها ـ أن لَا انْفِكَاكَ بين الدولةِ والجماعة، بين قوة الأولى ووحدة الثانية، وأن التمرُّد على سلطان الدولة ليس بِمَبْعَد عن بَثِّ الفُرْقةِ في الجماعة أو تعْريض وحدة كيانها السياسي للتصدُّع. ولقد رسَّخت تلك الخبرةُ التاريخيةُ المؤلمةُ، وما حَفَرَتْه في الوجدان الجمْعيّ للمسلمين من مشاعر المرارة، حساسيةً حادّة تجاه الفتنة تفاقمت مع التاريخ وأتى يزيد من لهيبها دوْراتٌ من العنف الداخليّ دارتْ فصولُها في مراحل لاحقة من تاريخهم، وخاصة بعد تداعي نظام الخلافة (العباسية) وقيام دويْلاتِ الأمر الواقع (وهو عين ما سيحصل في الأندلس)، وتَشَظِّي كيانات المسلمين، وتفرُّقِ وحدتهم، وتوزُّع ولاءاتهم، وتكاثُر عصبياتهم، وتغلُّب الأباعد واستيلائهم على الدولة/ الدول. ولقد ولَّدت تلك الحساسيةُ المفرطة من الفتنة ميلاً ـ بَدَا طبيعيّاً تماماً ـ إلى مُظَاهَرَةِ الدولة القائمة أيّاً تكن طبيعتُها وأيّاً كان القائمون عليها، لا لشيء إلّا لأنها ما تَبَقَّى من جامعٍ بين الناس الذين أذهبتْ عنهُم الفتنةُ وحْدتَهُم. وما تحرَّج الفقهاءُ في الاصطفاف وراء السلطان السياسي القهريّ القائم على علمهم بِوَهن شرعيته وجَوْرِ حُكْمه، فإن ذلك ممّا اقتَضَتْهُ الضرورةُ (ولها أحكامُها). وهل من ضرورةٍ أدْعَى إلى ذلك ـ على شدَّةِ مرارته ـ من أن يحفظ المسلمون لأنفسهم البعضَ القليلَ ممَّا يجمع بينهم كجماعةٍ سياسية؟ من يُفْرط في نقد فقهاء السياسة الشرعية ومؤاخذتهم على مظاهرة سلطانٍ قهريّ من دون أن يأخذ في الحسبان الأسباب التي دعتْهُم إلى تقديم ذلك التنازل الاضطراريّ (مقابل حفظ وحدة المسلمين عبر حفظ كيان الدولة)، يفتقر إلى الحسّ التاريخي في التحليل ويمارس تمريناً نقديّاً مجرَّداً على خطابٍ فقهيٍّ مجرَّد.

لقد آذن ميلادُ مفهوم الفتنة، وتَنَزُّلُهُ منزلةَ المفهوم المركزي في قراءة حالة الصراعات السياسية الداخلية المندلعة منذ العقد الرابع من القرن الهجريّ الأول، بتحوُّلٍ فكريّ في إدراك جدلية الوحدة والانقسام بين السلطة والجماعة. لم يعد ممكناً الدفاع عن كيان الدولة إلا بإنهاء حال الانقسام في الأمة. ولكن أيضاً لم يعد ممكناً استعادة وحدة الأمة (وَوَأْد الفتنة). إلّا بالاعتصام بالدولة ووحدتها أيّاً تكن شرعيةُ التحفظات لدى الأمة عليها.

ثالثاً: الاقتصاد السياسيّ للفتنة

كانتِ الفِتَنُ (هي) حروبَ الماضي الأهلية أو الشكلَ الاجتماعيَّ الخاصَّ الذي تعبّر تلك الحروبُ عن نفسها من خلاله كما تشهد بذلك وقائعُ التاريخ الإسلاميّ، وخاصة حينما كانت تعجز الصراعاتُ السياسية والاجتماعية عن ضبط إيقاعاتها الداخلية ضمن الحدود السِّلْمية، أو ضمن الأطر التي لا تهدّد وحدة الجماعة الإسلامية بالتمزيق. ولقد كان يمكن باستمرار فَهْمُ الأسباب الدافعة نحو التداخُلِ غيرِ المُنَظَّم بين الدينيِّ والسياسيِّ في تلك الصراعات الآخذةِ شكلَ فِتن، وردُّها إلى سماتٍ عامة طَبَعَتْ معظمَ صراعاتِ العهود الوسطى: الإسلامية وغير الإسلامية، وذلك من خلال التّشديد على المكانة المركزية التي احتلَّها الدينيُّ تاريخياً في تشكيل المجتمعات والثقافات، وفي تكييف الرؤى والتصورات وتوجيه التناقضات الاجتماعية والسياسية. غير أنه يصعب اليوم ـ وبأيّ مبدإٍ أو معيار ـ فهمُ الأسباب التي تَحْمِل على إعادة إنتاج صراعات الحاضر (العربي) الاجتماعية والسياسية في صورةِ فِتَنٍ أهلية من طرازِ تلك التي ازدهرت في تاريخ الإسلام منذ صدره الأوّل!

قلنا يَصْعب فهمُها ولم نقل يستحيل. ذلك أن عودةَ صراعات الماضي في الحاضر، أو ـ للدقة ـ استعادةَ صراعات الحاضر لأدوات الماضي ومفرداته ورموزه من الأمور التي لا تقع في دائرة الاستحالة، حتى لا نقول إنها في وارد الإمكان على ما تَدُلُّنا على ذلك تجارب اجتماعية حديثة ومعاصرة أطلَّتْ صراعاتُها وكأنها العنقاء الخارجة من رماد حرائق الماضي. لكن وجه الصعوبة في فهمها يكمن في أن مقداراً طيّباً من تراكُمِ وقائع التقدم في تكوين مجالِ السياسة تَحَقَّقَ في المجتمعات العربية ـ في امتداد رسوخ الدولة الحديثة ونموِّ الطبقة الوسطى وتوسُّعِ علاقات الرَّسْمَلَة والتَّبَنْيُن الطبقي وانتشارِ التعليم ـ وأطلق ديناماتِ تطوُّرٍ جديدة في العلاقات والصراعات الاجتماعية على نحوٍ أَوْحَى بخروج المجالين الاجتماعيّ والسياسيّ العربيَّيْن من نطاق قيود العلاقات التقليدية وديناميّاتها التي حَكَمَتِ الاجتماعَ العربيَّ والإسلاميَّ طويلاً (في العهد الوسيط). غير أن هذا اللون من استِصعَاب فهم ظاهرة التجدُّد المثير لِفِتَنِ الماضي اليوم يبدو الآن وكأنه فِعْلٌ رغبويّ أكثر من كونه تقديراً «علميّاً» قادراً على تبرير نفسه.

من نافلة القول إن «بدعة» الفِتن الأهلية المعاصرة ـ الدينية والطائفية والعصبوية ـ اللابسة لبوس فتن الأمس القروسطية ليست عربية حصراً. فمن أيام السّيخ والهندوس الدموية في الهند إلى الإفناء المتبادل: الإسلامي ـ

الأرثوذكسي ـ الكاثوليكي في البوسنة والهرسك ومجمل البلقان، مروراً بالاقتتال البروتستانتي ـ الكاثوليكي في إيرلندا وحروب القبائل في رواندا وبروندي والبحيرات العظمى ومَقَاتِلِ الأعراق في أفغانستان. . . ، يَنْتَظِمُ سَيْلُ حوادث دالَّة على أن أمْرَ السياسة وصراعاتها لم يَسْتَقِم في كل العالم على مقتضى قواعدَ عصريَّة، وأن خلافات القوى السياسية المعاصرة ليست معصومة من ركوب أشدّ أنواع المراكب تَخَلُّفاً وتهالُكاً، وأن الأموات ما زالوا يهمسون في آذان الأحياء وينْقُلون إليهم خبراتهم في الحروب ويزوّدونهم بالنماذج والمثالات! غير أن الذي ليس يُشَكُّ فيه أن فِتَنَ عربِ اليوم أحْرَصُ فِتَنِ أهلِ الأرض جميعاً على التمسُّكِ بما كانت عليه أيامُ الأوَّلين وعَدَمِ الحَيد عنها!

لفترةٍ مديدة، أخذتْنَا قُشُورُ الحداثة السياسية القائمة ـ في البلاد العربية المعاصرة ـ على المثاليْن «الليبرالي» و«الاشتراكي» إلى صرف الانتباه عمَّا يَعْتَمِل في جوف مجتمعاتنا ودُوَلها من ظواهر تقليدية وعصبوية ومن علاقاتٍ متأخرة، وإلى الانصراف إلى مراقبة ظواهر التحديث وعلاقاته وأزماتها. كان الاطمئنان شديداً ـ قبل ثلث قرنٍ من اليوم (أعني من النصف الأول من عقد السبعينيات) ـ إلى أننا ودَّعنا القرون الوسطى وأحكام علاقاتها في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وَوَلَّيْنَا وجوهنا وهِمَمَنَا شطر العهد الحديث، ولم يَبْقَ من مشكلاتنا سوى تلك التي يطرحها التطور الحديث أو يُنْتِجُها كأزْماتٍ أو عوائقَ فيه قابلة للمعالجة والحلّ من داخل منطقِهِ. كان شغَفُنا بالتحليل الاقتصادي شديداً يَشُدُّ من أَزْرِهِ ويرفَعُ من مَقَامِهِ بعضُ معرفتنا الفقيرة بالفكر الماديّ التاريخي أو ما تَنَاهَى إلى أسماعنا وأَبْصارِنَا مِنْ عامِّ مَقَالِهِ وخَفِيفِهِ عن مركزيةِ الاقتصاد في أيِّ اجتماع سياسيّ وعن المكانة المميَّزَةِ له بما هو عامِلٌ محدِّد. ولَمَّا كانت علاقاتُ الإنتاج رأسماليةً أو مُتَرَسْمِلَةً في بُنَانَا الاجتماعية، فقد خِلْنا مجتمعاتنا حديثةً أو بهذه المثابة من دون أن نَصْرِف قَليلَ جَهْدٍ أو عنايةٍ بحقول الاجتماع والسياسة والثقافة وبمدى ما فيها من تَنَاسُبٍ أو تَجَافٍ مع حَقْل الاقتصاد على صعيد الديناميات الدافعة! وفجأة، اكتشفنا سطحيةَ تلك الحداثة وزيفَها وفراغَها. لم نكتشفه فكراً وتأمُّلاً وتحليلاً، وإنما اكتشفناهُ مشاهدةً ونحن نُعَايِنُ كيف يتمخَّض جَبَلُ الطبقات عن فأرِ العصبيات من كل نوعٍ وجنس (الطوائف والمذاهب والقبائل والعشائر والبطون والأفخاد)، وكيف تنتصر الفتنةُ على الصراع الطبقي!

عادتْ فِتَنُ العصور الوسطى تُطِلّ من وراء مشربية «الحداثة» السياسية

والاجتماعية وكأن شيئاً في التاريخ لم يتغيَّر منذ ألفٍ وخمسمائة عام؛ وكأن التاريخ راكدٌ وراقدٌ أبداً! ولقد بات في وُسْعنا بسبب ذلك - أو هكذا يُفْتَرضُ نظريّاً على الأقل - أن نَتَمَيَّزَ الفارقَ بين أزمنةِ الظاهرات: بين زمن الواقع الاقتصادي وبين الزمن السياسي، (ثم) بين زمن الاجتماع السياسي وزمن الاجتماع الأهلي (وحتى المدني). فأزمنة الاقتصاد والاجتماع والسياسة والأفكار ليست واحدة أو متوازيةً في التطور، وإنما هي متفاوتةٌ، بل شديدةُ التفاوتِ بحيث إنَّ ما يمكن حسبانُه علامةً من علامات التقدم في زمنِ ظاهرةٍ أو مجالٍ اجتماعيٍّ ليس قابلاً لأن ينعكس أو يترجم نفسَه في ظاهرةٍ أخرى أو مجالٍ آخر. لكن هذا الوعي بالفارق بين الأزمنة لم يكن يكفي لِيُخَفّف من غلواء الشعور بالإحباط الناجم عن معايَنَةِ استمرار ثِقْلِ مواريث الماضي في الحاضر، وآثارها السلبية المتمثلة في تَعْسِير ولادةِ المستقبل، ذلك أن الشعور بالإحباط لا يفتأ يتزايد أكثر حينما ينتهي بنا التأمل في هذه الظاهرة - التي تبدو شاذَّةً أو تكاد - إلى إدراك أن **العِلّة ليست في ماضٍ يكرّر نفسَهُ ويزحَفُ على الحاضر بظواهره وديناميات التقليدية، وإنما هي في حاضرٍ يعيد بنفسه إنتاج ذلك الماضي وظواهره فيه!**

نعم، قد تكون فِتَنُنَا وحروبُنا الأهلية المعاصرة على مثال فِتَنِنَا وحروبنا في الماضي، منذ ثلاثينيات القرن الهجريِّ الأول، على صعيد دينامياتها الداخلية ورموزها. لكنها - أبداً - ليست امتداداً لها ولا نتيجة. فليس مقتل عثمان أو حرب النهروان أو حرب صفين أو مقتل الحسين ما يصنع فتن اليوم، وإنما أزمة النظام الاجتماعي والسياسي في البلاد العربية المعاصرة ما يصنع تلك الفتن. أما استدعاء الرموز، فمن باب الإكسسوارات.

نعم، إنَّ مَيْلَ الصراعات الاجتماعية والسياسية العربية المعاصرة إلى التعبير عن نفسها في صورةِ حروب أهلية وفتنٍ عصبوية (قَبليّة وطائفية ومذهبية) ليس شَكْلاً من أشكال استمرار مواريث الماضي الوسيط في الحاضر الراهن، ولا هو امتدادٌ تاريخي لحقائق الاجتماع السياسيّ العربيّ - الإسلاميّ السابق، حتى وإنْ بَدَتْ أَوْجُهُ الشَّبَهِ قويَّةً بين صراعات الأمس وصراعات اليوم على صعيد ظواهرها الخارجية، وعواملها التحتية العميقة، ومفرداتها السياسية والاجتماعية والدينية، وقواها المتواجهة على مَسْرح الاقتتال الداخلي. فظواهر الماضي، على ثِقْل فِعْلِها وتأثيراتها في الحاضر، لا تَقْبَلُ القراءةَ والتَّبيُّنَ إلا في ضوء سياقاتها الخاصة وشروطها الموضوعية والذاتية ودينامياتها الخاصة، ولا

يجوز إخراجُها من تاريخيَّتها أو إسقاط حالتها على أزمنةٍ لاحقةٍ مختلفة. ولَكَ أن تقول الشيءَ نفسَه عن ظواهر الحاضر التي يمتنع النظرُ إليها خارج نطاق زمنيَّتها وشروطها الخاصة أو بحسبانها مجرَّد استعادةٍ تكرارية لظواهر الماضي.

من يمل إلى بناء المشابَهَةِ والمُمَاهاة بين فتن الماضي وفتن الحاضر بدعوى الاشتراك في الملامح والقَسَمات يعانِ من نقصٍ حادّ في الوعي التاريخي، بل يميل إلى تأسيس نظرة ميتافيزيقية إلى حوادث التاريخ والسياسةِ والاجتماع جانحاً لإهدار التاريخيَّات الخاصة بالظواهر وافتراضِ التاريخ حركةً من التطور التكراري يَتَطابق فيه البدءُ والصيرورة بما هُمَا لحظتَان مُتَحَايِثَتَان. وليس هذا المَيْلُ إلى ذلك الإهدار - في ما نقدِّر - سوى وجه آخر من وجوه العجز والقصور في فكْرٍ لا يُقِيمُ اعتباراً للظواهر الاجتماعية والسياسية بما هي معطيات تاريخية محكومة بعوامل مادية متغيِّرة، بل كثيراً ما يرفعها إلى مستوى الظواهر الميتافيزيقية أو الميتاتاريخية، أي إلى الظواهر التي لا تسري عليها أحكام التطوُّر والتغيُّر. ولعلّه من غير شَطَطٍ في الاستنتاج أن يَحْسَبَ المرءُ ذلكَ شكلاً من تعبير الفكر عن استقالته من وظيفة التحليل، بل من وظيفة التفكير، وركونِهِ السهل إلى سَرْدِيَّات نمطية - لا تَخْلو من غباوة - عن تداخُلِ الأزمنة واستمرار سابِقِها في لَاحِقِها. . . وأشياء أخرى من ذلك القَبيل.

لابدَّ من الاعتراف - هنا - بأن ثمةَ ما يَحْمِل على مثل هذا الاعتقاد بالتماثل الماهوي بين فِتَنِ اليوم وفِتَن الأمس، على الأقلّ بالنسبة إلى مَن يكتفون من معرفة الظاهرات بمعاينَةِ ظواهرها الخارجية وبناء استنتاجات أو قناعات على مقتضى تلك الظواهر. فَمَنْ يراقب ما يجري اليوم على مسرح الصراع الأهليّ والسياسيّ في العراق - منذ غزوه واحتلاله في العام ٢٠٠٣ - من اقتتالٍ طائفيٍّ ومذهبيٍّ وعرقيّ، أو ما يجري من اقتتالٍ عرقيٍّ وقَبليٍّ في السودان جنوباً وغرباً (= دارفور)، وما جرى في اليمن بعد محاولات انفصال الجنوب عن الشمال قبلَ قريبٍ من عقدٍ ونصف، ثم ما حصل قبل ذلك في لبنان من حرب طائفية بين المسلمين والمسيحيين ومن حروب مذهبية داخل الطائفة المارونية وداخل الطائفة الشيعية وبين الدروز والشيعة من جهة وبعض سنة بيروت (= المرابطين) قبل «اتفاق الطائف»، أو ما يجري اليوم، ومنذ اغتيال الرئيس رفيق الحريري في مطلع العام ٢٠٠٥ وانقسام البلاد بين شيعةٍ وسنَّة وحلفاء لهذا الفريق وذاك. . . ، من تعبئة طائفيّة ومذهبيّة شلَّتِ الدولةَ ومؤسساتها والاقتصادَ الوطني وهدَّدَتْ الاستقرار السياسيَّ والاجتماعيَّ والسِّلْمَ

المدنية بالإسقاط والتدمير، (. . . من يراقب ذلك كلّه) يَحْسَب أن العرب ما زالوا يَحْملون معهم صراعات الماضي ويعيدون إنتاجها اليوم بنفس الحميّة العصبوية والهمّة، وعلى قاعدةِ العوامل والديناميّات نفسِها، على الرغم من مرور مئات السنين!

ثم إنَّ ممّا يشجّع كثيراً على الاعتقاد بالتماهي بين فِتن الأمس ونظيرتها المعاصرة الجارية أنها لا تتشابه في القوى والديناميات العصبوية (الطائفية والمذهبية والقَبَليّة) فحسب، وإنما في المفردات والرموز (المستدعاة) أيضاً! فالمتجابهون فيها من الجانبين لا يَكُفُّون عن ترداد مفردات التحريض العُصبويّ ذاتِها التي استعملها أجدادُهُم منذ «الفتنة الكبرى» مروراً بسائر الفتن التي تناسلتْ منها في التاريخ الوسيط! وكثيرٌ من دهاقنة الفتنة اليوم لا يجد حرجاً في استثمار رموز الماضي ـ بمن فيهم القَتَلة والجلاوزة ـ لتجييش جمهوره الحزبيّ والطائفيّ والمذهبيّ ضدّ خصمه! يفعل ذلك براحةِ ضميرٍ وكأنه يؤدّي مهمّةً مقدّسة! ومع أن الأموات (= «الرموز») الذين يجري استدعاؤهُم يَبْدُونَ ـ من فرطِ ما لدى رمزيَّتهم من تأثيرٍ معنويّ في جمهور اليوم وفي تجييش وجدانه ـ وكأنهم أحياء يُمَدِّدُونَ إقامتَهم بيننا على نحوٍ يتعالى على أحكام الزمان والمكان، فإن حضورَهم المتجدّد في يوميات الاجتماع والسياسة في حياتنا المعاصرة، من خلال الذاكرة الجماعية التي يَثْوُونَ فيها وتستعيدهم عند الاقتضاء، ليس دليلاً على لاتاريخيَّتهم (أو على حالةٍ مِيتّا ـ تاريخية لديهم)، ولا هو قرينةٌ على استمراريَّةٍ تاريخيةٍ لصراعات الماضي في الحاضر، بمقدار ما هو تعبير عن **أزمة عميقة في السياسة والاجتماع السياسيّ** المعاصريْن. أزمة عنوانُها الإخفاق في إنتاج المعنى، وضمنه **الإخفاق في تأسيس قواعد جديدة** تنظِّم التدافُع والصراع في المجتمعات العربية.

ليس لأحدٍ منّا أن يُنْكِر أن المجال الاجتماعيَّ والسياسيَّ في البلاد العربية المعاصرة ما زال مزدحماً بظواهر تقليدية موروثة من جنس القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب، وأن هذه ما بَرِحَتْ تتجدَّد وتُعيد إنتاج نفسها (أو يُعَاد إنتاجُها) بوصفها جزءاً «طبيعيّاً» من مشهد الحاضر الكياني، وما برحتْ تقدِّم نفسَها ـ وهذا هو الأدهى والأنكى ـ بما هي بُنى سياسية وديناميات سياسية تملك أن تصنع الكثير من واقعات الاجتماع السياسيّ وحقائقه في عصرنا الراهن. غير أن هذه الحقيقة تُقيمُ دليلاً جديداً على عجز النظام الاجتماعيّ برمَّته عن توليد ديناميات اصطفافٍ اجتماعيّ حديث يُطَابِقُ الاصطفافَ الذي تولِّدُهُ ـ في مجال

عملية الإنتاج ـ العلاقاتُ الرأسماليةُ السائدة إلى حدٍّ ما. ونحن إنما نستعمل هذه العبارة النسبية («إلى حدٍّ ما») لإدراكنا بأن هذه العلاقات الرأسمالية (التبعية) نفسها لا تميل إلى تفكيك البُنى السابقة لها، وإنما إلى الإبقاء عليها وإعادة إنتاجها! هكذا تقود إخفاقاتُ الحاضر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى تجديد سلطة الماضي فيه، أي إلى نفْي التراكم والتقدم!

إن مَيْل الصراعات الاجتماعية والسياسية إلى التعبير عن نفسها في المجتمعات العربية المعاصرة من خلال صيغة فِتَنٍ وحروبٍ أهلية ـ طائفية ومذهبية وعشائرية وعرقية ـ ليس أكثر من مظهرٍ صارخٍ من مظاهر **أزمة السياسة وغياب مجالٍ سياسيّ**[٦] «طبيعي» تُمَارَسُ فيه السياسة وتدورُ في نطاقِهِ علاقاتُها. إن انعدام المجال السياسيّ في البلدان التي يقوم فيها نظامٌ كلّاني (= توتاليتاريّ) أو نظامٌ استبداديّ يحتكر السياسةَ لنفسه ويصادر حقّ المجتمع فيها ـ مثل المعظم من البلدان العربية المعاصرة ـ يقود حُكْماً إلى تصريف الصراعات الاجتماعية (= الطبيعية) عبر قنواتِ صَرْفٍ غيرِ سياسية لانعدام وجود مثل هذه القنوات السياسية. وهكذا تتَّخذ شكلاً دينيّاً أو عصبويّاً (طائفيّاً، مذهبيّاً، قبليّاً. . .) فتُوحي لِمَنْ يَجْهَل قواعدَ النظرِ والتحليل في علم الاجتماع السياسيّ (أو في الأنثروبولوجيا السياسيةَ) أو في علم النفس الاجتماعيّ بأن الأمر فيها يتعلق بصراعات تاريخية مزمنة منحدرة من الماضي ومستمرة في الحاضر على غير انقطاع.

نعم، ثمة سلطةٌ للتقليد وللموروث استثنائيةٌ في حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية، وعلى نحوٍ لا يقبل التجاهُل والإنكار. غير أن هذه السلطة ليست سلطةَ ماضٍ يَفْرض أحكامَهُ على الحاضر، وإنما هي سلطةٌ واقعة بفعل استدعاء الحاضِرِ نفسِه للماضي. فحين تعجز السياسة عن الوجود والقَيْمُومَة بمعناها العصريّ ـ بسبب ما يمنعها من ذلك من عوائق ـ يرتفع الطلب على الماضي والموروث وعلى كل ما هو رمزيّ للتعبير من خلاله عن مطالب الحاضر!

---

(٦) عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر: حالة المغرب** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).